

SUSRET I SUKOB Etički ishodi dijaloške filozofije kod Bubera i Grisebacha

Helmut Renöckl

Naši su dani većinom popunjeni mnoštvom hitnosti. To zahtijeva posebnu pozornost, važne pozadinske usmjerenosti i procese koji imaju značenje iznad tih svakodnevnih hitnosti da se spoznaju i uzmu u obzir. U naprednoj industrijskog civilizaciji pojačava se danas u životnom osjećaju i u teorijskoj refleksiji nezadovoljstvo i otpor prema tim mehanizmima tehničko-ekonomskih i administrativnih velikih tvorevina ("big business", "birokracija") koje osjećamo dominantnima i samohodnima. To nepovjerenje prema vlastitoj dinamici bez obaziranja na humanu svrhovitost izražava se i prema važnim znanstvenim područjima ("big science").¹ Moramo uočiti da su ta razračunavanja već jasno "nakon-novovjekovna": predmet su kritike ona vrhunska dostignuća zapadnjačkog novog vijeka, kauzalno-racionalne znanosti koje rade specijalizirano empirijski-kvantitativno, industrijska privreda i moderne administrativne strukture. Ono što se danas naširoko problematizira artikularali su već prije mislioci koji jasno vide. Tako je već u znanstveno i tehničko opijenom 19. stoljeću Friedrich Nietzsche protestirao protiv nihilizma nekakve scientističke civilizacije.² Filozofija susreta (nazvana i "dijaloška filozofija") manje je glasan, ali jednako tako važan pokušaj u nastojanju oko osiguranja onoga specifično humanoga protiv navedenih stvarnih prisila i silovitih strasti.

¹ Kritika humanog otuđenja određenim prioritetima, proporcijama i struktura-
ma ekonomskoga poznata je, isto tako kritika tehnokracije. Manje se vide
problemi otuđenja i gospodstva birokratizacije koja napreduje. Na "demitolo-
gizaciju" socijalnih znanosti koja nas još očekuje (a koja se već znatno do-
godila na području prirodnih znanosti) upozorava F. T. Tenbruck *Die unbe-
wältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Graz, 1984.

² Opširnije: H. Renöckl *Nietzsches Kritik der wissenschaftlichen Zivilisation und
der abendländischen Moral* u: *Zivilisatorische Ursachen von Konflikten*, izd.
K. Zapotoczky, Linz, 1986, str. 252-276.

1. Na što reagira dijalogika, od čega se ograđuje?

Sjetimo se programatske vizije na prijelazu iz kasnoga srednjeg vijeka u novi, sjetimo se novovjekovne "sekularizirane eshatologije": mnogostruko su utvrdili nedostatke, ljudsku nemoć protiv bolesti, gladi i rane smrti, ograničavanja koja dolaze od ukočenoga feudalnog poretka i mnogostrukih poglavarstvenih tutorstava - i društveno i crkveno. Čovjek je, kao Prometej, želio nadvladati taj nedostatak, uzeti svoju sudbinu u vlastite ruke, istražiti prirodu, društvo, vlastite tjelesne i duševne zakonitosti da bi nadvladao sve ovisnosti i prisile i izborio vlast nad prirodom. Tome su odgovarale forsirane prirodne znanosti sa svojim paradigmama i metodom (Newton: "Sve mjerljivo izmjeriti, a sve nemjerljivo učiniti mjerljivim") te sve više davale pečat i humanim znanostima, medicini isto tako kao sociologiji i psihologiji, a ima već i pokušaja matematizirane etike.³

Danas se jasno vidi da taj imanentistički oslobodilački pokret koji smjera na svladavanje prirode i svih ljudskih dostignuća s pomoću znanosti i tehnike upravo nije uspio utemeljiti i osigurati ljudsku slobodu i dostojanstvo (i ekološka problematika ima tu odlučujući korijen). Unapređivanjem toga programa smanjuje se mjesna vrijednost onog specifično humanog, a sve jasnije prevladava apersonalno. Adorno i Horkheimer koji su dugo bili protagonosti nade u napredak, koja gradi na povećavanju racionalnosti, konstatali su nakon odlučujuće "promjene" neki "napredak propadanja" koji je imanentan tome programu, neku "negativnu dijalektiku" moderne, neko regrediranje ljudskoga duha prema još samo "instrumentalnom razumu."⁴

Naivna je bila novovjekovna nada da će se s ljudskom sposobnošću koja može shvatiti i iskoristiti prirodne zakone naposredno započeti neki zemaljski raj bez nedostataka i boli. Brz prirast ljudskih znanja i sposobnosti zahvata koji je postignut usmjerenim zalaganjem

³ Usp. J.-O. de Lamettrie *L'homme machine*, "Nagonska mehanika" ranoga Freuda i dr. Uz kritiku matematizirane etike usp. radove Kamlah-Lorenzen, O. Schwemmer i dr.

⁴ Uz prvu fazu usp. M. Horkheimer *Kritische Theorie*, izd. A. Schmidt, 2 sv. Frankfurt, 1968. (u tome posebno članak "Traditionelle und kritische Theorie"). Uz drugu fazu: M. Horkheimer-Th. W. Adorno *Dialektik der Aufklärung*, 1944. odnosno 1947, Frankfurt, 1969. i Th. W. Adorno *Negative Dialekt*, Frankfurt 1966. Horkheimer i H. Gumnior *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg, 1971. Rasprava s time: M. Theunissen *Gesellschaft und Geschichte*, zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin, 1969.

omogućio je razbijanje naturalnih danosti koje su prije toga bile usko određene. To razbijanje staroga prirodnog reda prisile i tradicije i životnih poredaka koji su se na njima gradili dovelo je ljude ponajprije u duboko nesnalaženje i neumjerenost. S brzim mogućnostima zahvata rasle su ne samo šanse nego i opasnosti, štete i nove prisile, jer jedva da je bilo kakva iskustva i znanja za to. Ostalo je i ostaje premalo mogućnosti za ljude da se humano na dorastao način suoče sa znanstveno-tehničko-ekonomskim instrumentima i agregatima koji ekstenzivno i intenzivno toliko brzo rastu te da budu personalno, odnosno strukturno-politički dostatno sposobni za upravljanje.

Od prometejskog poleta da čovjek preuzme upravljanje vlastitom sudbinom i oblikovanjem svijeta nije mnogo ostalo s obzirom na bolna iskustva (primjena vrhunske znanosti i tehnike za maksimiranje razaranja u ratu, humano otuđenje u modernim proizvodnim i administracijskim sustavima, psihomanipulacija, banalnost čistoga konzumskog maksimiranja...). Nastale su tendencije teorijskog tumačenja "da to nije bilo"⁶. Bitna ograničenja nisu se odnosila ma ljudske subjekte, nego na "društvene mehanizme", na "kauzalne povezanosti podražaj - reakcija", na maksimiranje kapitala", na "genetske programe", na "strukture", na "narav"⁶. Je li zaista taj u početku skriveni ishod novovjekovnoga napora oko oslobođenja uklanjanja slobode, propadanje humanosti? Možemo li se zadovoljiti poukom mnogih modernih psihologa, sociologa i filozofa kulture da se čovjek mora prilagoditi kao objekt među objektima, kao izračunljiva funkcionalna veličina, kao kotačić u stvarno-anonimnome prirodnom, odnosno društvenom pogonu?⁷

⁵ Tako se izražava Odo Marquard, usp. njegov *Wie irrational kann Geschichtsphilosophie sein*, u: *Philos. Jahrbuch 79 (1972)* str. 241-253. Nadalje: *Schicksal? Grenzen der Machbarkeit, ein Symposium* (dtv 1236), München, 1977.

⁶ Naravno da sve to ima svoje značenje, odlučan je poredak. Ondje gdje se humano podlaže apersonalnom, ili ako se čak tumači kao "jedino to", mora se konstatirati veliko ili potpuno napuštanje čovjeka. Usp. npr.: B. F. Skinner *Jenseits von Freiheit und Würde*, Reinbek, 1973. i isti *Futurum zwei*, Die Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft, Reinbek, 2/1973.

⁷ Postmoderna filozofija izrazito je skeptična, usp. npr. M. Foucault *Archäologie des Wissens* (str. 356) Frankfurt, 1973. Isti *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt, 1978. U. Horstmann *Das Untier*, Konturen einer Philosophie der Menschenflucht (str. 1172), Frankfurt, 1985. *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, izd. A. Huyssen i K. R. Scherpe. Reinbek, 1986. *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Izd. W. Welsch. Weinheim 1988. J. F. Lyotard *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis*. Wien, 1989.

Taj humani nedostatak orijentacije u novovjekovnom programu, sve veća dominacija predmetno-objektivnoga i s tim povezano kržljanje personalnoga ušlo je u svijest posebno nakon prvoga svjetskog rata. Od toga se već u prvim desetljećjima ovoga stoljeća distancirala dijalogika i pošla drugim putem u obrazlaganju humanosti i slobode.⁸ Ali ona se nije okrenula samo protiv dominacije predmetnoga u prirodnim i socijalnim znanostima, nego je isto tako energično kritizirala ustaljene filozofije, posebno Hegelov i Fichteov idealizam, a i objektivizam (neo)skolastičke metafizike i svaku "prirodnopravnu" antropologiju, jer i ona velikim dijelom smatra da može čovječnost definirati "prirodnopravno-objektivno" apstrahirajući od subjektivnosti, od "Ti" i od sučovječnosti.⁹

Kod Hegela je razum koji filozofira i koji želi shvatiti sve stvari, i to shvatiti ih u sebi kao apsolutni razum, došao do klimaksa. Kierkegaard, važni začetnik dijalogike, suprotstavio je tome uvid da se mišljenje nikada ne može niti smije odvojiti od mislioca. Jasno je da je i sam razum omogućen uza svu svoju samodjelatnost. Dijalogika jasno ističe: stvarno je samo naše konkretno Ja, a ono postoji samo u izmjeničnu odnosu između Ja i Ti. Taj izmjenični odnos Ja i Ti konstitutivan je za našu posebno ljudsku stvarnost, za personalno bivovanje. Taj novi stav imao je (uz izvore u povijesti mišljenja) svoju inspiraciju sasvim jasno u ponovnom otkriću biblijske slike čovjeka: Tako je Hermann Cohen nakon prethodnoga novokantovski usmjerenoga misaonog puta uvidio da tek otkriće mojega Ti dovodi moje Ja k svijesti o samom sebi i on je izričito spomenuo biblijski izvor toga uvida.¹⁰

⁸ Uz taj kontekst koji se ovdje ne može izvesti u povezanostima i razlikama pripadaju cjelokupna vrijednosna i životna filozofija, Husserlova transcendentna fenomenologija, filozofija egzistencije, G. H. Meadsov simbolički interakcionizam u SAD i dr.

⁹ Usp. još i Heideggerovu kritiku metafizike: M. Heidegger *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik* u: *Isti Identität und Differenz*. Pfullingen, 1957, str. 35-73.

¹⁰ Usp. važno izvorno djelo dijaloškoga mišljenja: H. Cohen *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt, 2/1929, a u njemu antropološki odsjek: "Otkriće čovjeka kao sučovjeka". Poslije još opširnije: *Isti Bližnji*, Vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums, Frankfurt, 1935. Slično vrijedi za Franz Rosenzweig *Der Stern der Erlösung*, novo izdanje Heidelberg 1976. i Gabriel Marcel *Journal Métaphysique*, München, 1927.

Temeljne izjave o dijaloškom mišljenju zapisao je već 1916. izvan akademskog pogona donjoaustrijski pučkoškolski učitelj Ferdinand Ebner u svoj dnevnik, jednako tako inspiriran biblijski na Novom zavjetu, posebno na Ivanovu Prologu.¹¹ Danas se teško daje izraziti kakvo je naporno plivanje protiv struje tada, na početku našega stoljeća, značila spoznaja odnosa Ja-Ti kao odlučujuća dimenzija ljudskoga.

2. Martin Buber: Pradistancija i odnos

I Martin Buber (1878-1965), glavni zastupnik dijalogike, kod svojega otkrića toga Ti crpao je iz biblijske tradicije, konkretno svojim susretom sa židovsko-kasidskom mistikom. Njega je gonilo pitanje o 'mogućnosti i stvarnosti nekoga dijaloškog odnosa između čovjeka i Boga, dakle nekoga slobodnog čovjekova partnerstva u razgovoru između neba i zemlje.'¹²

Taj susret s biblijskom mistikom inspirirao ga je za uvid da međusobni bitni odnos između dvaju bića znači neku prašansu toga bivanja, da čovjek upravo ulaskom u taj bitni odnos postaje vidljiv kao čovjek i tek time dolazi do puna sudionitva u bivanju koje mu je pridržano. Reći Ti stoji za Bubera na izvoru svakoga pojedinačnog čovjekova nastojanja. Taj personalni Ja - Ti odnos među ljudima za Bubera je najuže srodan sa Ti-odnosom između Boga i ljudi. Ipak Buber shvaća svoj doprinos filozofijom a ne teologijom: "Ja ne mogu samoga Boga ni na kojoj točki uklopiti u svoje objašnjenje, jednako kao što ne bih mogao Božje djelovanje u povijesti u koje ne mogu posumnjati isključiti iz te

¹¹ Primjer: 'Moje Ja nema 'apsolutne' egzistencije jer ono egzistira samo u odnosu prema Ti. Njegovo bivanje objektivno danom u riječi odgovara njegov 'subjektivni' sadržaj u ljubavi tako da riječ i ljubav pripadaju jedno drugome u svojem duhovnom temelju. (...) A Bog je stvorio čovjeka kad mu je govorio. Stvorio ga je riječju u kojoj je bio život, a taj život bio je čovječje svjetlo, kao što se kaže u Introitu Ivanova Evanđelja. "U *Das Wort und die geistigen Realitäten*, 1921, Nav. prema F. Ebner: *Schriften*, izd. F. Seyr, 3 sveska, München, 1963, sv. I, str. 96. I na drugome mjestu: "Ja-osamljenost nije nešto izvorno u tome Ja, nego je ishod duhovnog čina u njemu, djelo toga Ja, naime njegovo zatvaranje prema Ti". Drugdje, str. 84. Na Ebnerovo značenje upućuju Martin Buber i Karl Rahner.

¹² M. Buber *Das dialogische Prinzip*, novo izdanje Heidelberg, 1965. Pogovor str. 306. Daljnja temeljna djela M. Bubera: *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg 1951. *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1954. Usp. nadalje skupni svezak *Martin Buber*, izd. P. A. Schilpp i M. Friedmann, Evaston/Stuttgart, 1963.

povijesti i učiniti predmetom svojega razmatranja.¹³ Iskustvu vjere, kaže Buber, zahvaljuje on samostalnost svojega mišljenja. Ta vjera ne sprečava niti zamjenjuje njegovo mišljenje, nego pruža onaj temelj na kojemu se može razviti mišljenje o čovjeku.¹⁴

Odnos prema bivovanju Buber postavlja kao dvostruki odnos: Kao Ja - On i Ja - Ti. U objema tim mogućnostima ljudskoga bivovanja, u pradistanciji i u stupanju u odnos, vidi se ono specifično čovjekovo: čovjek se, za razliku od životinje, može izdići od svijeta, učiniti ga sebi nasuprotnim i pustiti da svijet postane "svijetom". Buber ovdje upućuje na bît "predmetnosti", kako je to izradio i Max Scheler.¹⁵ Samo ljudi bivovanja koja dolaze u svijetu mogu zahvatiti i respektirati "objektivno", tj. ulazeći u njihovu vlastitu vrstu. Budući da je svijet za čovjeka bivovanje za sebe koje je distancirano od njega, može on s njime stupiti u odnos. Ta "pradistancija" zasniva ljudsku situaciju, a taj odnos čovjekovo nastajanje u njoj.¹⁶ Pradistanciranje i stupanje-u-odnos dvije su dakle mogućnosti koje uvjetuju jedna drugu. To stanje distancija - odnos omogućuje čovjeku iskorištavanje "predmetnih" funkcija stvari, izdvajanje i dodjeljivanje funkcija, a time tehniku.

Distancija i odnos oblikuju i vezu čovjeka s čovjekom: čovjek distancira i osamostaljuje čovjeka kad ga potvrđuje kao ono što on jest i što može postati, kad pušta da dode do izražaja to samostalno drukčije drugoga. Čovjek treba tu akceptaciju, tu potvrdu i to vrednovanje da bi mogao postati i ostati subjekt. Životinja ne treba tu potvrdu jer je ne možemo pitati što je ona. Čovjek, naprotiv, "prognan iz carstva prirodne vrste u usud osamljene kategorije, tajanstveno okružen kaosom s kojim je rođen, potajno i plahovito upravlja prema nekom Da da smije bivovati, a to mu može postati samo od ljudske osobe do ljudske osobe". Buber svoju raspravu "Pradistancija i odnos" zaključuje izjavom: "Ljudi pružaju jedni drugima nebeski kruh samobivovanja."¹⁷

¹³ Isti u *Aus einer philosophischen Rechenschaft*, u M. Buber *Djela*, sv. I, Schriften zur Philosophie, München, 1962, str. 1109-1122, citat str. 1112.

¹⁴ Usp. sasvim slično mišljenje Nikole Cusanusa: Kratak pregled: K. Jaspers *Nikolaus Cusanus*, München, 1964, novo izdanje 1987. Cusanus započinje kod Post 1, 27: čovjeku kojega Bog želi kao sliku i priliku pripadaju samostalnost, kreativnost, sloboda i odgovornost. Upravo taj razvijeni čovjek s uspravnim hodom svjedoči o veličini i nesebičnoj ljubavi svojega božanskog stvoritelja i otkupitelja.

¹⁵ Usp. M. Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), München, ²1947.

¹⁶ M. Buber *Das Wort, das gesprochen wird*, Werke I, str. 442-453, citat str. 416.

¹⁷ Oba citata, drugdje str. 423.

Buber oštro razlikuje između Ti i Ono: sve što se može izreći o Ono, ne može se izreći o Ti: Ti se ne može iskusiti, jer iskusiti se može samo nešto, neko Ono. Ti se ne može naći traženjem, Ti se ne dá posredovati pojmovima, predznanjem ili fantazijom, Ti ne služi nikakvoj svrsi, nije uporabni predmet, ne mogu ga iskoristiti za sebe, nije predmet među predmetima. Ti se ne može niti imati kao što se može imati neki predmet, Ti se dobiva kao dar, prema njemu stojimo u odnosu. Time "Ti" za Bubera poprima neko središnje ontološko značenje. Temeljna riječ Ja-Ti zasniva svijet odnosa.

Individuacija nije, dakle, kod Bubera ono posljednje, iako svako ostvarenje ljudskoga bivovanja teži prema personalnosti. Odnos u uzajamnosti za čovjeka je ontološki nuždan, uzvraćanje partnerskoga stava u odnosu po drugome. Stoga i kod Bubera jezično dogadanje ima središnje značenje, "istinsko orječenje riječi" u pravom razgovoru ljudi koji bivaju zahvaćeni i otkriveni dinamikom nekoga elementarnoga zajedničkog bivovanja u svojoj dubini.¹⁸ Mišljenje i govorenje za Bubera su izvorno povezani jedno s drugim, ukoliko mišljenje pretpostavlja temeljnu činjenicu za govorenje ljudi jednih s drugima i ukoliko je njegovo nutarnje usvajanje. Cijela je stvarnost kod Bubera ispunjena povezanost. Svako pojedinačno tek je preduvjet, kao pojedinačno još nije u sebi stvarno. Stvarnost je kod njega "uzajamnost koja struji", "komunikacija znači tajna stvarnosti".¹⁹

Slično kao kod Ebnera, očito je distanciranje od filozofske tradicije, posebno prema kartezijanskoj autonomiji, za koju je tipično samonastajanje samosti kao punoljetnost razuma koja se temelji na individuumu. Kod Bubera naše Ja nije suverena supstancija koja per definitionem za egzistenciju ne bi trebala ništa izvan sebe same. To Ja konstituira se, naprotiv, u odnosu prema nekom Ti ili nekom Ono, već prema tome doživljava li se ono što je u pradijanciji stavljeno nasuprot kao ostavljeno u svojoj udaljenosti i tako kao Ono, kao objekt, ili se prema tome sučelniku događa neko obraćanje koje toga sučelnika smatra osobom i s njom komunicira.

Buber izričito odbacuje i trend osamljivanja u transcendentalnoj filozofiji i u filozofiji egzistencije koja pravost bitka shvaća kao odvažnost prema samome sebi: "Heideggerovska 'odvažnost' bitka prema samom sebi uistinu je, dakle, njegova konačna zatvorenost, iako ona nastupa i u

¹⁸ Usp. M. Buber *Das Wort*, drugdje; usp. i prilog "Zwiesprache" u Buber *Das dialogische Prinzip*, drugdje, str. 137-196.

¹⁹ Ondje.

humanim oblicima, protiv svakoga pravog povezivanja s drugima i s drugosti.¹²⁰

Protiv staroga mišljenja o supstanciji Buber time artikulira novo relacijsko i funkcijsko mišljenje: stvarnost se ne konstituira susretom jedne s drugom dviju nepromjenljivih supstancija, nego u oba načina susreta Ja-Ti i Ja-Ono koji idu zajedno, pri čemu se radi o stavu onih koji se susreću na koji se način shvaća to bivanje. Buber bi cjelinu života želio opravdati dimenzijom Ja-Ono i Ja-Ti: bez Ono ne može čovjek živjeti, ali tko živi samo s tim Ono, nije u potpunosti čovjek. Životu je potrebno ophodjenje sa stvarima, iskustvo i upotreba svijeta, ali u tome se ne smije iscrpiti ljudski život, a pogotovo ne smiju vladati objekti. Buberova je protimba protiv tehnokracije i birokracije jednoznačna i odlučna.

Kod Bubera tako odlučujuća "sfera međuljudskoga"¹²¹ nije istoznačna sa socijalnim. Ako socijalno obuhvaća sve socijalne odnošaje, pa i upregnutost u neosobne kolektivne odnošaje, kod Bubera se radi o osobnome odnošajnom elementu. Njemu je stalo do međuljudskog susreta u kojem se susreću dva čovjeka kao ti određeni drugi, kao partneri u životnom događaju, nikako kao objekti. Moderna kriza ljudskoga za Bubera je na prvome mjestu "kriza toga između". Nasuprot izolaciji zbog straha u širokim područjima egzistencijalizma, Buber tu ljudsku mogućnost drži naglašeno otvorenom, radi se upravo o tome da ona uspije: "Radi se o autentičnosti međuljudskoga. Gdje nje nema, ne može ni to ljudsko biti autentično."¹²²

No Buber u tome ne vidi nikakvu sudbinsku kob, on vjeruje u mogućnost obnovljenog prodora, u obraćenje, u spasenje ljudi od vlasti sila u koje su upali u "slobodu djece Božje". Samo jedno može postati kobno za čovjeka: vjera u tu kob, jer ona guši kretanje prema obraćenju.

Buberov vodeći spoznajni interes i time crvena nit njegova mišljenja proizlazi iz njegova gledanja na kulturno stanje: On polazi od teze da svaka kultura počiva na nekome izvornom događaju susreta (tu on zacijelo ima pred očima Mojsijev susret na Sinaju): Kad neka kultura izgubi taj odnos prema tome središtu, ukoči se ona u Ono-svijet, tada dominiraju uzročnost, svrhovitost, samo-privredno mišljenje. Posvuda gdje je ugašena dinamika, gdje je sve zaglibilo i ukočilo se, tu se sankcionira prevrat od Ti prema Ono. Tamo gdje vladaju kolektiv i program,

²⁰ Usp. uz to prije svega M. Buber *Das problem des Menschen*, Heidelberg, 1954, citat str. 111.

²¹ Usp. M. Buber *Elemente des Zwischenmenschlichen* u *Das dialogische Prinzip*, drugdje, str. 269-298.

²² Ondje, str. 280.

propaganda, zapovijed i dogma, tu je s onim Ti umrla i živa osobnost, tu je na djelu "zavodnik", Sotona koji uništava odgovornost. Pritom i od Boga, toga posljednjeg utočišta, može nastati objekt vjere, nekakvo nešto, neki kulturni objekt, neki kumir predmetnosti.²³

Najdublja nakana Buberova razlikovanja Ja - Ti i Ja - Ono mogla bi time biti apelativno-budnička: Riječ u svoje vrijeme, izgovorena u nadi da će ljudi čuti tu opomenu i da će biti motivirani za obraćenje. Na prigovor da nije dovoljno ocijenio što znači Ono u modernome tehničkom svijetu i u njegovim ponašanjima Buber daje "odgovor" da filozof mora promisliti svjetski čas: "U nekom drugom času vjerojatno bi mi bilo dopušteno navješćivati slavu toga Ono, danas ne. Jer ako se čovjek ne okrene prema svojem Ti, ne može doći do obrata njegove sudbine."²⁴

Buberovo se stajalište može označiti, prema njegovom vlastitu načinu govora, kao "između": između filozofije i proročke službe, između obveze za spoznajom i poziva na obraćenje.

3. Eberhard Grisebach: Riječ i proturiječ²⁵

Buber je razjasnio da ulaženje u odnos pretpostavlja neko pradi-stanciranje. To vrijedi za odnos prema svijetu, ali jednako tako u odnosu Ja - Ti. Tek kad dopustimo samostalno drukčije bivovanje, može taj drugi biti on sam i ući u odnos sa mnom. Tu započinje Grisebach te ide još odlučan korak dalje, utvrđujući da je konflikt konstitutivan za shvaćanje personalnog djelovanja. Prema Grisebachu, cilj je svakog čovjekova ophodjenja sa stvarnošću u temelju "gospodstvo", opredmećenje, raspolaganje i podvrgavanje. Dok je naravna stvarnost nijemo izložena tome zahvatu, čovjek u drugom čovjeku doživljava jedino biće u prirodi koje je sposobno odgovoriti, koje se može izričito usprotiviti tome osvajanju. Ljudski zahtjev, dakle, u protuzahvatu drugoga nalazi neku "stvarnu granicu". U toj ograničavajućoj dijalogičnosti "riječi i proturiječi" nastaje za Grisebacha ono specifično humano polje snaga iz kojega izrasta svako supstancijalno čovjekovo samonastajanje, svaka realna socijalnost i svaka prava moralnost.

²³ Usp. Heideggerovu kritiku metafizike, bilj. 9.

²⁴ Martin Buber, izd. P. A. Schillp i M. Friedmann, drugdje, str. 602.

²⁵ Usp. posebno E. Grisebach *Gegenwart, eine kritische Ethik*, Halle, 1928. Nadalje Isti *Wahrheit und Wirklichkeiten*, Halle, 1919. G. Schmidt *Der Ausgang neuprotestantischer Theologie aus der kritischen Philosophie Eberhard Grisebachs*, Bern, 1953.

Tek u tome realnom doživljaju granice, na neraspoloživosti drugoga, lomi se vlastiti zahtjev za gospodstvom. A pritom doživljeno iskustvo totalne "drugosti drugoga" čini za Grisebacha pravo transcendentno iskustvo. Da bi se opazila transcendentija u drugome, mora se Ja odreći vlastite riječi i vlastita zahtjeva i otvoriti se slušajući i očekujući onoj riječi koja mu dolazi od drugoga: "Gdje prestaje vlastiti govor, počinje slušanje. Očekivanje koje zaboravlja svaki proračun, povlačeći svoju riječ sluša onu riječ koja će mu doći."²⁶ Ali pritom Ti toga drugoga dobiva takvu dominaciju da subjektivnosti onoga Ja koje sluša prijeti da propadne u pasivnosti: ono Ja postaje objekt, a Ti subjekt. Pri toj kulminacijskoj točki nastaje bezuvjetno proturječje i izaziva odgovarajući protutijek u susretnome događanju. Konačno dolazi *do protočne ravnoteže u permanentnoj dijalogičnosti gospodstva i poslušnosti, raspoloživosti i neraspoloživosti, opredmećenja i slobode. Tu se za Grisebacha događaju specifično ljudski odnos i socijalnost koja tek omogućuje ljudsko samonastajanje. Samo u ozbiljnom prihvaćanju te konfliktno dijalogičnosti javlja se "stvarna moralnost"*.

Normativna generaliziranja imaju za Grisebacha samo vrlo ograničeno značenje: Što se god institucionalizira od poredaka, pravnih zamisli i normi, etički je problem nerješiv takvim supstitutima jer sve to mora ostati inkongruentno s činjeničnom konfliktnom situacijom između Ja i Ti. Za Grisebacha pravu moralnost ispunjuje samo neko djelovanje koje se slobodno od "heteronomnih fikcija" (koje bi ga lišile vlastite odluke i odgovornosti), izlaže radikalnom zahtjevu konfliktno situacije u "stvarnosti" i "sadašnjosti" (naslov!) i nužno se samo odlučuje u dinamičnom događanju "riječi i proturiječi".

Buberov je doprinos nadaleko priznat i, bar djelomično, prihvaćen u kršćansku etiku.²⁷ Grisebachov nastavak jedva da je poznat, iako donosi vrlo važne dopune i korektive. Njegova "drugost drugoga" zaista ide do trajne tudosti ne-identiteta, a ljudski zahvat na drugoga, pa i često specijalno ono navodno "u ljubavi", ide do raspolaganja i sapinjanja. I personalni odnosi imaju neku konfliktnu dimenziju koja se mora uočiti i iznijeti, odnosno izdržati.

²⁶ Ondje, str. 577.

²⁷ Na evangeličkom području treba spomenuti posebno E. Brunnera i F. Gogartena, na katoličkom Th. Steinbüchela i H. Rottera. Usp. B. Langemeyer *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1963, Rotterovu neveliku ali važnu studiju *Strukturen sittlichen Handelns, Liebe als Prinzip der Moral*, Innsbruck, 1970.

Nepoznavanje odnosno zanemarivanje i odbijanje te dimenzije u kršćanskome prostoru značajno je i kobno: realni konflikti u crkvenom prostoru često se prebrzo prekrivaju i preskaču pozivima na "ljubav" i nepoštenom prividnom harmonijom. Radije se prihvaća bar ono ustaljeno, uobičajeno i udobno, a to je nerijetko nemoral u službi onih kojih interesima odgovaraju ustaljeno stanje i poredak na račun onih koji takvim harmoničnim zahtjevima ostaju prikraćeni i bivaju disciplinirani (usp. npr. dospjele promjene na području uloge spolova).

Grisebachova paušalna kvalifikacija poredaka i normi kao "heteronomne fikcije" sigurno je oštra i puca jednostrano preko cilja. Ali stvarno moralni red koji je izveden iz ideala navodno već prisutne harmonije i njegov normativni ustroj ima u sebi mnogo fiktivnoga i može zagušiti ljudskost umjesto da je podupire. Sjetimo se kako je Isus kritizirao zakon i kakva mu je životna sudbina! Norme previše lako bujaju preko svoje instrumentalne funkcije, postaju same sebi svrhom i iskrivljuju ono bitno: ljubav ostaje događaj kojim se ne da gospodariti; konflikt je istinska humana i ontološka potencija; jednostavnu apsolutnost suda ne smije prisvajati nikakva unutarsvjetska instancija; ljudsko djelovanje ne može se nikada potpuno obuhvatiti materijalnim normama. Pravda često zahtijeva riskiranje i izdržavanje konflikata. Moralnost se često nalazi u onom "kako" svladati konflikte, a ne kako ih izbjeći.²⁸

Toj neprihvatljivoj jednostranosti kod Grisebacha mora se, sasvim u njegovom smislu, jasno protusloviti: najprije njegovu ograničavanju transcendencije na konfliktno iskustvo totalne "drugosti drugoga", ma koliko se ovdje nalazi pravi početak; a potom njegovoj isključivosti kojom on ograničava moralnost na konfliktnu sposobnost odnosno na stav podnošenja i izdržavanja konflikta. Time se nepravedno podcjenjuju komponente njegovane i življenje ljubavi i zajedništva koje unapređuju i izgrađuju. Nadalje, njegovo akcentuirano obraćanje egzistencijalnoj

²⁸ Na pohlepu za vlašću i spremnost na nasilje u naravnom čovjeku već je upozorio Thomas Hobbes ("desire of power", "homo homini lupus", "bellum omnium contra omnes"). Na osnovi toga osvještenja Hobbes navlači na sebe do danas srdžbu svih spontanista, idealista i naturalista. Nagomilanu destruktivnu žestinu ljudi povezanih s poretkom Hobbes uspoređuje s biblijskim monstrumom "Behemoth". Za kroćenje i kultiviranje potrebna je sila države, "Leviatana". U međuvremenu znamo po povijesnim iskustvima da i državna sila može postati monstruozno totalitarna ako se podjelom moći, odgovarajućim pravom i humano angažiranim građanima ne usmjerava na humane ciljeve. Usp. glavna djela Th. Hobbesa *Leviathan*, novo izdanje Neuwied/Berlin 1966, *De homine. De cive - Vom Menschen. Vom Bürger*, novo izdanje, Hamburg, 1966.

sadašnjosti dovodi do zamračenja povijesnog porijekla i budućnosti i socijalno-kulturne povezanosti. Sve su to isto tako konstitutivni elementi u "condition humaine".

4. Veličina i granice dijalogike

Kako je u uvodu skicirano, dijalogika je reagirala na kržljanje osobnoga zbog dominacije predmetnoga, općega i objektivnoga u modernoj civilizaciji. Kriza moderne nije u međuvremenu popustila, nego se zaoštrila silnim gomilanjem moći i vlastitom dinamikom i suradnjom naprednih znanosti i konkurentske privrede, a, sigurno, i nedostatkom transcendentnih perspektiva. Ne samo individualne stvaralačke sile nego i podjela moći, kapacitet ukroćivanja sile i kontrole u našim demokratskim ustavnim državama djeluju vrhunski napeto, ako ne i pretjerano.

Bilo bi premalo shvatiti ovdje samo parcijalne deficijencije koje bi se mogle svladati poboljšanjem i perfekcioniranjem bez korekture temeljnih paradigama nego, naprotiv, moramo se podsjetiti da su novovjekovno-prometejski označene znanosti od početka smjerale na gospodarenje prirodnim silama od čovjeka. Danas te utjecajne mogućnosti ekstenzivno sežu kroz cio svijet, a intenzivno do atomske i stanične jezgre.²⁹ Tu se na odgovarajući način radikalno postavlja pitanje izaziva li ljudsko samopotvrđivanje i prometejska volja za gospodstvom kao cilj i regulativ svjetskih megaznanosti još utemeljenu nadu ili prije duboke tjeskobe.

Vladajući nedostatak svega i svačega na početku razvoja moderne konkurencijske privrede učinio je devizu Adama Smitha plauzibilnom da neregulirano natjecanje unapređuje produkciju, a time i blagostanje ljudi i naroda.³⁰ U današnjim uvjetima postavljaju se s obzirom na orijentaciju i poredak privrede neotklonjiva pitanja: Može li se još tako bez pridržaja reći da neregulirano obavljanje materijalnih interesa od individua i poduzeća automatski unapređuje opće dobro, da neograničeno slobodna privreda omogućuje razvoj života, pribavlja namirnice i životni prostor za ljude? Može li se to reći bez pridržaja gledajući golema oštećenja ekosustava, posljedice našega visokoučinkovitoga privređivanja, gledajući ekstremnu svjetsku nejednaku raspodjelu materijalnoga

²⁹ Genska je tehnologija naglašeni primjer za humane izazove u naprednoj znanstveno-tehničkoj civilizaciji. Usp. H. Renöckl *Ethische Aspekte der Gentechnologie*, Christ. päd. Blätter, Wien, 1993, Heft 1.

³⁰ Usp. glavno djelo A. Smitha *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 2 sveska, London, 1776-78, njemački 3 sveska, Jena, 1908,-23.

blagostanja i bijede? Ako ne uspije balansirati rivalitet solidarnošću, ekonomsku dinamiku usmjeriti na humane ciljeve i stilove, onda nemamo ekonomiju (tj. kultivirano "kućanstvo") nego pravo jačega i destrukciju.

Novovjekovno prosvjetiteljstvo bilo je u početku oslobodilački pokret s kritikom gospodarstva. Povećanjem racionalnosti u osobnom i društvenom području trebalo je ukloniti nehumanost humanošću. No, ako taj pokret nema nikakve druge perspektive, osim da zamijeni nemoć vlastitom moću u smislu povećavanja znanja kako se raspolaže, podvrgava i gospoduje, onda taj pokret za više razuma, refleksije i teorije postaje aporetičan upravo u napredovanju: "Teorija postaje sredstvom gospodovanja nad stvarnošću i povećavanja moći. Motiv za to gospodovanje jest na kraju krajeva strah od prevlasti drugoga jer isto tako i konkurenti mogu povećati svoju moć. Stoga volja za samopotvrđivanjem kao želja za gospodarenjem nad prirodom nužno postaje želja za gospodarenjem nad drugim ljudima. A taj oblik samopotvrđivanja može uspjeti samo tada kada ljudi svladavaju i sami sebe da bi povećali svoju mogućnost djelovanja. Ljudi se svladavaju da bi zavladao drugima, da drugi ne bi zavladao njima."³¹

Dijalogika, inspirirana biblijskom tradicijom, pokazuje temeljno drukčiju perspektivu za utemeljenje, razvoj i ispunjenje humanoga: umjesto podvrgavanja i raspolaganja ona polaže na obraćanje drugome, na susret, nagovor, dijalog kao prihvaćanje i proturječje. Dijalogičnost dostojna štovanja postaje time crtom vodiljom i kriterijem osobne ljudskosti za svako međuljudsko djelovanje, za humani odnos prema stvarima u svijetu. Etički je izvanredno značajna zasluga dijalogike da se istinitost, odnosno ćudorednost ljudskoga djelovanja nalazi u specifičnoj osobnoj dimenziji koja prethodi svakoj objektivizaciji u ontološkoj kategoriji međuljudskoga susreta.³² Time se sve ono što se može u ljudskom činu djelovanja identificirati kao sam takav izvršajni moment, dade kvalificirati kao personalno i razgraničiti od ontičko-predmetnih izvršaja. Kao bitni strukturni momenti personalnoga vrijede dakle: Ti-neposrednost, komunikativna odnosno konfliktna odgovornost, dijalogalna osobna utemeljenost.³³

³¹ H. Peukert *Philosophische Kritik der Moderne* u *Concilium* 28 (1922), str. 467.

³² To opširno pokazuje M. Theunissen *Der Andere*, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, 1965, str. 241. sl.

³³ Daljnja temeljna dimenzija humanosti koja se potiskuje u našoj jednostranoj civilizaciji uspjeha, napretka i konzumiranja jest patička dimenzija: neodređeno, sudbina, slabost, trpljenje, smrt. Istinskom ljudskom oblikovanju kulture individualnog života kao i društvenih ustrojstava pripada uspjeta in-

O Buberu je gore rečeno (a to vrijedi *mutatis mutandis* za dijalogiku općenito) da je njegovo djelo možda proizašlo iz proročko-budničke intencije. On se gotovo isključivo zanima za ugroženu duhovnost osobnoga. Sigurno je da Buber u svojoj diferencijaciji između Ja-Ti i Ja-Ono odnosa priznaje samostalno značenje objektivnoga, predmetnoga, danoga. Ali u bitnome on te stvarnosti vidi samo u njihovoj situativnoj funkciji za odlučujuću Ja-Ti relaciju. Ali u dostignućima antropologije, (dubinske) psihologije, socijalizacijskog istraživanja, istraživanja ponašanja, sociologije znanja... pokazuje se mnogo intenzivnije prožimanje i međusobno djelovanje obaju područja. Trajna djelotvornost prirodnoga i povijesno nastalih socio-kulturnih stvarnosti, normiranja i institucija poretka ("druge ljudske naravi") bitno je značajnija nego što se to vidi u dijalogici. G. Hunold sažeto je s pravom u svojoj studiji o dijalogici utvrdio da se stvarno ukupno antropološko polje uvjeta etičko-relevantnoga može cjelovito dostići samo tada kad se ono ne prihvaća bez ostataka i potpuno u bit personalnoga, nego kad se sačuva neka temeljna razlika između čovjekovog personalnog bivanja i njegovih specifično prepersonalnih struktura.¹⁶⁴ Etika kao integracijska disciplina, kao pokušaj prevladavanja izolacije problemskih međuovisnosti, mora uzeti u obzir i jasno izložiti primjerenu težinu personalnoga i stvarnoga, a ujedno i međusobnu ovisnost obaju momenata.

Odnosi koji su postali toliko kompleksni i koje mnogi osjećaju prenapetima na velikoj društveno-javnoj ravnini, u ekonomiji i politici, kao i nedostatak transcendentnih perspektiva i nada uzrokuju sada jake tendencije prema individualizaciji, prema povlačenju u toplinu privatnoga, u toplinu malih grupa, i u društvu i u Crkvi. Dijalogika nam pokazuje nepreskočivi početak svega što je dostojno čovjeka u osoba koje su sposobne za jezik i ljubav. Naše personalno postaje moguće prethodnim darivanjem i potvrđivanjem, to je jasan kontrastni model prema svemu monologno gospodskom i samo predmetnom, objektivnom i funkcionalnom. Ali projekt "očovječenje u susretu" ne može se ograničiti na poznato blisko područje. Stanje javnih odnosa, kulture, ekonomije i politike ima

tegracija aktivnih i patičkih realnosti i snaga. U okviru ovoga priloga to se može samo spomenuti, ali se ne može pobliže izložiti.

³⁴ G. W. Hunold *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie*, teološko-moralnoantropološka kritika personalizma, Bern, 1974. Vrijedi pročitati kritiku redundantne intimnosti, doduše, na temelju suvremene situacije: Richard Sennett *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*. Die Tyranei der Intimität, Frankfurt, 1986.

znatne utjecaje na šanse i ograničenja osobnog života. Zato su ta područja eminentna polja zadaća i odgovornosti za oblikovanje dostojno čovjeka.

Pred silnim i nasilnim zgušnjavanjem moći u modernoj znanosti, ekonomiji i birokraciji bilo bi jedino kobno, da s Buberom kažemo drukčije, da se rezignirano pomirimo s tim odnosima. (Dodajmo još: i da se izuzmemo i zadovoljimo malim područjem). Radi se, naprotiv, o tome da se u modernim životnim okolnostima, i u malom svakodnevnom životnom svijetu i na velikoj razini kulturnih, političkih i ekonomskih struktura i procesa borimo za oblikovanja koja omogućuju odnosno dopuštaju personalnost. To, sigurno, ne ide ni lako ni brzo ni savršeno. To zahtijeva mnogo stvarne kompetencije, dugotrajne osobne, znanstvene, ekonomske, političke procese učenja. (To bi bio program za novu epohu koja sviće, za vrijeme nakon novoga vijeka.) Ovdje se nalazi odlučujuće polje za kršćane da se pokažu i za Crkvu uopće.³⁵ Bog koji se potvrdio u Bibliji bliz je našem vremenu jednako tako kao prošlim vremenima (usp. npr. Iz 40, 27-31; Hag 2, 4 sl; Mt 28, 20b; Iv 16, 4b-15). Kršćanski i crkveni poziv i zadaća jest vjerodostojno u našem vremenu posvjedočiti silnoga Boga koji se nesebično slobodno daje.

S njemačkog preveo Franjo Gruić

³⁵ Na taj horizont upućuje "Gaudium et Spes", pastoralna konstitucija Drugog vatikanskog sabora i apostolsko pismo "Evangelii nuntiandi" Pavla VI. (npr. broj 19), katolički socijalni nauk i teologija oslobođenja, ali ovdje se ne mogu izlagati razlike. Nužno opširno razlaganje o dijalektici između (dijaloške) personalnosti i dimenzija "povijest", "kultura", "društvo", "politika", "ekonomija" ne može se obaviti u okviru ovoga malog priloga. Ono je po sebi utemeljeno već u aristotelovskoj praktičnoj filozofiji. Aristotel ljudsku bitnu narav definira dvostruko: kao nadarenu duhom ("anthropos zoon logon echon", pri čemu se "logos" shvaća dijaloški u sokratovskoj tradiciji s božanskim odnosom) i kao povezanu s polisom ("anthropos zoon politikon"). To je na žalost pojednostavljeno i izbrisano u skolastičkoj i transcendentnoj interpretaciji Aristotela. Usp. H. Renöckl *Gemeinwesen und Ethos* u *Menschenentwicklung und Erwachsenenbildung* (Festschrift I. Zangerle), izd. BAKEB-K. Garnitschnig, Wien, 1983, str. 169-194, 449-451.

□ *Zusammenfassung*

Begegnung und Konflikt. Ethische Ergebnisse der Dialog-Philosophie (Buber, Grisebach).

In den Fortgeschrittenen Industriegesellschaften zeigt sich Unzufriedenheit und Widerstand angesichts der als eigenläufig empfundenen wirtschaftlich-technischen, wissenschaftlichen, administrativen und politischen Entwicklungen, aber auch angesichts der Fülle bloßen Produzierens und Konsumierens in der modernen Wohlfahrtswelt. Die neuzeitliche Anstrengung wollte die menschliche Ohnmacht gegenüber der übermächtigen Natur, konkret gegenüber Krankheit, Hunger und frühem Tod, die Einengungen durch feudale Obrigkeiten... überwinden. Durch wissenschaftliche Erforschung der verschiedenen Gesetzmäßigkeiten wollte man alles unter menschliche Herrschaft bringen und so Mangel, Ohnmacht und Unterdrückung überwinden, die ersehnte Freiheit erringen.

Gerade die Effizienz der neuzeitlichen Anstrengung stellt uns eine bisher übersehene Problematik vor Augen: Wir haben extensiv und intensiv weltbewegende Kräfte in Händen und können nicht hinter diese Entwicklung zurück. Das Sprengen der alten, eng festlegenden Zwangsordnung der Natur und aller darauf aufbauenden kulturellen Traditionen brachte aber nicht unmittelbar Freiheit, sondern versetzte uns Menschen zunächst einmal in eine tiefe Orientierungs- und Maßlosigkeit. Es wuchsen Gefahren, Schäden und neue Zwänge, weil wir Menschen mit diesen so rasch gewonnenen Verfügungsmöglichkeiten persönlich und gesellschaftlich noch nicht entsprechend umzugehen vermögen. Nur von tief gegründeten Personen ist die erforderliche Orientierung und die humane Bändigung der eigenläufig gewordenen Prozesse zu erwarten.

Die Dialogik, hier ausgeführt an ihrem hervorragenden Vertreter Martin Buber, zeigt die entscheidende Fundierung des Personalen im Ereignis der Begegnung. Das Verhältnis zum Sein, zur Welt und zu den Mitmenschen setzt Buber als Doppelverhältnis von "Ich - Es" und "Ich - Du", als Ur-Distanzierung und In-Beziehung Treten an. Die Distanz ermöglicht "Sachlichkeit", Nutzen der Funktionen, Technik usw. In der Begegnung, in der freien gegenseitigen Zuwendung, Annahme und Anerkennung, wächst das Mysterium der Personalität. Buber ist der Überzeugung, dass jede humane Kultur auf einem ursprünglichen Begegnungsereignis beruht (biblisch: Moses' Sinai-Begegnung). Sobald eine Kultur die lebendige Beziehung dazu verliert, erstarrt sie zur bloßen "Es-Welt", es dominieren Ursächlichkeit, Zweckhaftigkeit, Mechanismen. Das kann auch im religiösen

Bereich passieren. Buber sieht darin aber kein schicksalhaftes Verhängnis. Eine Umkehr, eine Belebung durch Begegnung, ist möglich. Einziges Verhängnis ist "der Glaube an das Verhängnis, denn dieser hält die Bewegung zur Umkehr nieder".

Der wenig bekannte Eberhard Grisebach macht auf das Konflikthafte menschlicher Begegnung aufmerksam: Wie alle Lebewesen zielen auch die Menschen bei ihrem Denken und Handeln auf Herrschaft, Vergegenständlichen, Verfügen, Unterwerfen. Im anderen Menschen trifft der Mensch aber auf ein ant-wort-fähiges, widerspruchs-fähiges Wesen, das sich dem Unterwerfen und Besitzergreifen ausdrücklich widersetzen kann. Nur im Ernstnehmen der Konflikt-Dimension der Dialogizität klären sich und reifen menschliche Personen und menschliche Beziehungen, entsteht "wirkliche Moralität". Hier geschieht die Wahrnehmung der Anderheit des Anderen, eine wichtige Kontingenz- und Transzendenz-erfahrung. Reale Konflikte werden im kirchlichen Raum oft vorschnell durch Appelle an "Liebe" und unredliche Schein-Harmonie überdeckt. Moralität liegt aber vielfach im "Wie" des Bewältigens bzw. Durchtragens von Konflikten, nicht in unredlicher Konflikt-Vermeidung. Die von der biblischen Tradition inspirierte Dialogik zeigt uns eine gerade "am Ende der Neuzeit" wichtige Perspektive für die Begründung, Entfaltung und Entfaltung des Humanen: Statt Verfügen und Vergegenständlichen setzt sie auf Zuwendung, Begegnung und Dialog - als Bejahung und Widerspruch.